

言語と反省

——クロソウスキー『ディアナの水浴』より——

須藤 訓 任

「運命」と呼ばれる事象に人はどのように対処するのだろうか。いかにも理不尽でおぞましい災厄には忍の一念をもって臨むしかないのだろうか。わが身一人ではどうしようもならぬ定めとして、諦念のうちに沈んでゆくのだろうか。あるいは、高度の科学技術の時代にあつて、「運命」とはもはや死語でしかないのだろうか。いかなる事故や災害にも、しかるべき原因や理由が存するはずであり、それを究明して再発を防ぐことが、この時代では唯一要請されるのだろうか。だが、そもそも運命とはなにか。「人間の意志活動の外に与えられた大きい偶然であり」、「意志活動の系列内に引張り込むことによって千鈞の重みが与えられたもの」——『人間と実存』(p. 128)の九鬼周造はこう運

命を定義する。「偶然の内面化」(ibid.)であり意識化である。その限り、当事者によつては制禦されえず、制禦しようとするれば逆にその術中に深く落ち込んでゆき、人間をいかなる根拠もなしにもてあそび、意志主体としての地位を人間から奪い去るもの、しかも、そうした制禦不可能な事象として当事者に思い定められるもの——それが運命に他なるまい。

そうした運命が、わが身にふりかかつてきた具体的運命として意識されるのは、大抵は過去を回顧する場合（「それは運命だ、つた」であろうが、單純に回顧されるのではない運命の概念もまた構想できる。例えば、何らかのヴィジョンや固定觀念にとりつかれた状態。いまだ現実の体験

となつてはいないが、いつかそれが現実化することを確信している状態。こうした強迫あるいは偏執の状態にある者もまた、自らの運命を知っている者ではないだろうか、たとえ、そのヴィジョンや固定観念が実際に成就することはないとしても。一種の憑依としての運命。われわれが以下に論ずるのは、この意味での運命についてである。憑依としての運命に対する処方は可能であろうか。もし可能であるとしたら——成功するか否かは別にして——それはいかなる内容のものか。そして、処方のその可能性は人間存在のいかなる特質に根差しているのか。

*

アクタイオンの神話を御存知だろうか。オリンポスの処女神アルテミス(ディアナ)の水浴の現場に行くわし、その裸身を眼差しの中に収めたがゆえに、女神の手で牡鹿に変身させられ、彼自身の猟犬どもに喰ひ殺される狩人アクタイオンのことだ。比類なき純潔の女神の裸身——それは、アクタイオンならずとも、このうえなき欲望の、一旦とりつかれたらもはや振り払い難い欲望の、対象をかたちづくらないだろうか。だとしたら、アクタイオン神話に思いを馳せる者なら誰でも、アクタイオンがディアナの水浴に行くわしのは、神話の語るように、本当に「偶然」なの

だろうか、との疑念が胸のうちに湧いてくるのを抑えきれないだろう。殺されてもいい、しかし、その神々しき裸体、アクタイオンはそのような欲望のとりことなっていたのではないか。不在の裸身に向けて血ばしった眼差しを四方にさまよわせていたのではないか。「男神には人間の女と交わることが許され、人間の男には女神を所有することが禁じられているとは、むごい、というかむしろ信じがたい境遇だ」——アウグスティヌスが違った文脈で述べているこの言葉『神の国』三卷三節)を、アクタイオンは文字通りの意味で発していたのではないか。被感動的 *passible* で死すべき存在の人間とは隔絶した本性の神々、不死で無感動 *impassible* のギリシアの神々、の中でもディアナは、処女性化身として男性機能を決して受け容れることのない女神であり、端的に到達不可能な対象であってみれば、その女神の裸身に欲望のほむらを燃えあがらせ、あわよくば思いを遂げたいと願うことは、およそ人間の「分」を越えたことであり、万が一願望が達成せられたとしても、その暁には必然的に死がもたらされるであろう。ちょうど、ゼウスと情交を結んでディオニュソスを身籠りながら、ありのままのゼウスを見たいと望んだために、その雷火に射抜かれて死んだセメレーのように。そして実際、セメレー

はアクタイオンとは血の繋がった叔母であったのだ。してみれば、アクタイオンは自らの「伝説」を知っていたのではないか。死を賭した自分の欲望があまりの明晰さと共に彼の意識を占めていたので、自分の現在ある姿をその欲望の結果だと、しかも、欲望自身も「伝説」から生まれるべくして生まれたのだと、倒錯的な狂乱を示すまでになつていたのではないか。ディアナの水浴への不意打ちというヴィジョンにのりうつられ、そのヴィジョン中の自分と生ま身の自分とが区別不可能なまでに融合したアクタイオン、このアクタイオンは自身の運命を知悉し確信していた。——ここにクロソウスキー著『ディアナの水浴』^註が始まる。

*

ディアナはオリンポスの女神として、人間から本質的に隔絶した存在であり、従つてディアナと人間アクタイオンとの距離は絶対的な遠さにある。絶対的というのは、アクタイオンの方が近付こうといかに奮闘しても近付きえないからであり、数量で表わしうる相対的距離ではないからである。だから他方、両者は絶対的の近さにあることにもなる。なぜなら、両者の遭遇は異種空間の交配として瞬時のうちに、経験的時間を必要とせず成り立ってしまうのだから。それゆえ、「伝説」の神話空間においてアクタイオンがデ

ィアナの不意を襲うのは「あてどもなく歩きながら」*marchant au hasard* であつて、まったくの偶然 *hasard* のなせる業でなければならぬ。

しかし、いまや自身の伝説を知悉しつつ、女神への欲望にとりつかれたアクタイオンは、その偶然という運命にがまんならない。欲望はアクタイオン自身の手によって実現されることを要求してやまないからである。偶然に翻弄されている限り、女神の裸身を覗きみるという結末はたとえ同じであっても、それは欲望の成就とは言い難いだろう。

自らの意志が主導権を握らねばならないのだ。なら、一体何時、何処でディアナを捉えたらよいのか。——神話の語るところによれば——狩の女神ディアナは狩のあと浴あみをするだろう、その弓と矢を置き、衣を脱ぎ捨てて。そこだ、狙いは、そのためには、「糸杉と松がこんもりとした陰をつくる谷間の底の聖域に行き、泉が湧き出る暗い洞窟」(p. 246) の中で彼女を待ち伏せねばならない、彼女お気に入りの動物牡鹿に変装して。

こうして、洞窟の内でアクタイオンは自分自身の神話を瞑想する。その時、彼はひとりひそかに呟くだろう——「一瞬後、*l'instant d'après* わたしは彼女を穢すのだ。」(p. 61) 数分後でも数時間後でもなく、「一瞬後」とは、ア

クタイオンが神々と人間の絶対的な遠さ——近さを予感しているからだ。しかしまた、「一瞬後」——それは、時間の、先取り的でもあると共に回顧的な経験だ。なぜなら、ディアナへの不意打ちが成就するのは今現在の瞑想の後だという点では先取り的であるが、他方アクタイオンが瞑想するのは伝説中の自分のことなのであり、その伝説を瞑想の内でも再構成するという点で、彼はその伝説が既に成就し終えていると前提している、従って彼は伝説を瞑想しつつ回顧していることになるからだ。決定済みの伝説——それはむしろ人間の経験的世界の日付を打つことができるものではない、神々の棲息する神話空間内の出来事なのだから。逆にそれゆえにこそ「先取り的回顾」という経験界のみにあっては矛盾でしかない表現も可能となるのだ——を、アクタイオンは先回りしつつ想起しようとする。ということとは、伝説の登場人物アクタイオンと、そのアクタイオンに思いをめぐらす瞑想のアクタイオンとは厳密に同一人物でありながら、しかし両者の間にはある不可視の亀裂が走った、ということでもある。伝説中のアクタイオンが「不可逆的で取り返しのできない」(p. 106 後述参照) 神話空間に「一瞬」さまよいこむ人物だとすれば、欲望を実現すべく瞑想するアクタイオンは、反省作用によって時間を先取り的に

回顧することで可逆的に往来可能な心的空間を自らのエレメントとするからである。時間と共になされ、しかも、時間を自在に計測し操る反省作用——それが、瞑想するアクタイオンの、ディアナ攻略のための武器となる。

《ディアナの水浴》というテオファニーの現場に「一瞬」の間臨在が許される(伝説の)アクタイオン。そのテオファニーの「一瞬」に「一瞬後」立ち会うだろうと期待に胸膨らませる(瞑想の)アクタイオン。これら両者の「一瞬」ははたしてあいまみえることがあるのだろうか。「一瞬後」の「一瞬」とは、ディアナの神々しい裸身が一瞬輝く、当の一瞬であろうか。むしろその当の一瞬の後の、d'après 一瞬——その語の語義そのものたる l'instant d'après——ではないだろうか。永久に「後の」瞬間であり、常に遅すぎる——あるいは先取りしすぎという意味で早すぎる、と言ってもよい——一瞬でしかありえないのではなからうか。テオファニーの瞬間には決して到達できない一瞬、テオファニーからは常に一步——決して踏み出せない、渡り越えることのできない一步——遅れをとっている一瞬、あるいは強いてその一步を踏み出すら必ず行きすぎてしまふような一瞬、でしかないのではなからうか。この疑問に確答するためには、しかし、あらためて、神話の語る運

命のもとに赴かねばならない。

*

アクタイオンの神話によれば、女神との遭遇は直接的で無媒介の絶対的偶然だという。思いもかけない偶然である限り、欲望の介入は許されず、ましてその満足はみこまれない。逆に、欲望を満足させようと意図的で計画的な行動をおこすと、偶然は有意味化されて、偶然という性格は失われ、女神との遭遇はもはや思いがけないものではなくなる。ゆえに、神話が実現するならば欲望は満足されないし、欲望を満足させようとすれば神話は実現されなくなる（従って欲望も達成されなくなる）。このディレンマから抜け出すにはどうしたらよいのか。そのためには、偶然の運命を、偶然という性格は保持したままで、しかも欲望の実現として有意味化する必要があるだろう。しかし、それははたして可能なことだろうか。ここで「運命の知悉」がものを言う。その場合一切は、偶然を反省の心的空間に取り込み、反省の操作対象としながらも、しかしそのことによつて偶然が変質せずに、あくまで偶然であり続けうるか否かにかかっている。偶然を偶然として、いかに有意味化し、自身の目論見遂行の一里塚とするか。偶然の有意味化——その一形態は偶然を論理化し、計算（「」を計算に入れる）

という意味で）可能とすることであろう。論理化、即ちロゴス化であり、要するに言語化（あくまで反省の主体による）に煮つまる。だから——

……洞窟の中で瞑想しているアクタイオンは、ディアナが水浴をしている聖域に断わりもなくとびこんでく、アクタイオンに、つぎのような言葉を吐かせるのである。わたしはそこにいるべきではないだろう、だからわたしはそこにいるのだ。(p. 60)

Je ne devrais pas être là, c'est pourquoi je suis là——
瞑想するアクタイオンが、神話において欲望を達成する瞬間の自分（として表象された自分）に吐かせるこの言葉は、一体どのような意図から発せられるのか。一定のコンテクストにおいて有意味で了解可能である限り、一般に言葉は、言葉自身によって表現される事態をも有意味化する、ということはみやすいことだ。その点で、言語化とは、とりも直さず、事象をして反省の意識主体にとって操作可能な対象と化すことであり、従つて、言語は反省の心的空間と同一根であり、両者は同時に誕生する、そしてまた、その誕生の時が行為と思考の自己同一的意識主体の確立の時でもあり、その確立と共に、主体の操作対象としての客体も——主体の相对概念として——出現する、とこのように言

えよう。だが、今の場合、偶然という無意味を無意味として、そのまま意味化しようとするのだから、事は錯綜する。だからこそ、右の言葉は一見したところ矛盾でしかなく、従ってきわどく無意味すれともならざるをえないのだが、アクタイオンは逆にそのきわどきに当てこむ。その狙いは、神話空間と反省空間という相容れぬ二空間を、反省空間の方から統合しようとすることである。謂うところは、こうだ——伝説中の自分(アクタイオン)は「あてもなく歩いてゐる」*marchant au hasard* はずであるから、水浴の現場に出くわすのは純然たる「偶然によって」*par hasard* であらう。それゆえにまた、その出会いは人間の「分」を越えたものとして、自分には本来、つまり神話空間内でも許容されていないのだから、「わたしはそこにいるべきではないだろう。」だが、瞑想するアクタイオンは、まさにその「偶然」をも計算済みなのであり「偶然に」ディアナの水浴に出くわすことが、先回りの回顧する彼にとっては必然なのである。従って、ディアナとの「偶然の」邂逅は、確実に理由のあること、即ち、有意味なことなのだ。「だからわたしはそこにゐる。」——

こうして、偶然の事象は、反省の心的空間という一種のメタ・レヴェルで言語化され、偶然という意味を与えられ

る。だが、アクタイオンのその目論見は成功するだろうか。瞑想するアクタイオンの企みは、徹頭徹尾反省主導のものであり、反省の空間の内に神話空間を取り込もうとするものであった。その限り、それは神話空間とのずれを前提としている、と言わねばなるまい。しかも、そのずれは、いかに反省の主体が埋めるべくもがいても解消されず、いやむしろ、もがけばもがくほど際立ってくる底のものなのだ。なぜなら、そのずれとは *l'instant d'après* という時間の罅に他ならず、それが反省の可能性そのものをかたちづけているからである。そしてこのずれ——ディアナに出くわす伝説中の自分と瞑想する自分とのずれ——は、暗々裡に先の言葉の内にも潜んでおり、それは何よりも、*Je ne devrais pas être là de devoir* の条件法と、*c'est pourquoi je suis là de être* の直接法との差異に表われている。ところが、神話空間を反省空間に統合するのではなく、反省するアクタイオンの方が神話空間内に吸い込まれ反省機能が弊え去った時の、即ち、神話が文字通り神話空間内で(偶然の運命それ自体が生起する場で)実現した時の、「実際の体験」は、反省の挿入したこのずれを撥無してしまふ。だから、先の引用に続けてクロソウスキーは書く——

けれども実際の体験はこういう荒唐無稽な absurde 命題に還元されるだろう、わたしはそこにいるべきだった、そこにいるべきでなかったゆえにと。(p. 69)

je devais être là parce que je ne devais pas être là というこの命題は、言葉の正確な意味で矛盾であり、端的な無意味として有意味化不可能な命題である。何故アクタイオンの企みはこうした無意味に帰着せざるをえないのか。それは、神話空間内では偶然に絶対的に偶然であり、反省の思考による言語操作の対象として計画化しうるものではないからである。神話空間とは「不可逆的で取り返しのきかない空間」である。空間が不可逆的とは、空間と時間が厳密に一体をなしていることを意味しよう。時間の経過が空間そのものをも「取り返しのきかない」ものとなすのであり、そこにおいては反省機能が果す先回りの回顧のついている余地はないのである。このことは、一応有意味とされた先の言葉と、今挙げた無意味な absurde 命題とを較べてみても、よくわかる。前者における条件法と直接法の相違は神話空間と反省空間のずれを表わす一方で、そのずれが言語の有意味化作用を通して、元来相容れぬ二空間の間に緩衝地帯を設け、ために、二空間は互いに自由に行き来できるかのような錯覚が惹き起こされている。換言するな

ら、être (je suis là (l'etre)) と ne pas être と同じ一平面上では決して両立しえぬ事柄を、あたかもそれぞれ異なった次元での事象であるかのように見せかけて有意味化を企て、その実、いざ事にあたる場面では同一次元であることを願っているのだ。しかるに後者にあつては、それらの次元は神話空間という唯一の次元に局限され、それゆえ前者では隠しおおせたかにみえた矛盾がむき出しのままで噴き出してくるのである。しかも、後者の命題は半過去形 (devais) で記されている。そこには、反省的言語の本質としての Instant d'après という宿命が暗示されてはいないだろうか。言語は神話空間内の出来事に常に一步遅れをとり、決して同時的たりえない。ディアナのテオファニーの現場(現在)を捉えられない、現在形とはなりえぬ言語の、神話空間内での無力、というか場違い……。この点にもまた後者の命題の無意味性がある。

偶然の運命の有意味化は失敗に帰したのである。だが、アクタイオンは簡単にはひきさがらない。

*

右記の試み失敗の原因は、つまるところ、偶然の運命に對し、反省的思考の言語操作で以て対処しようとしたところに求められよう。だとしたら、その反省的思考及びそれ

と同時的起源の言語操作を断ち切り、その彼方にまで廻ればよいのではないか。神話空間の内に反省作用の亀裂を穿ち、その亀裂が神話空間全体をからめとるというのではなく、逆にその亀裂を修復し、反省の汚れを拭い去って神話空間の内へ全面的に没入すればよいのではないか。ありとあらゆる思考と言葉を失って自らの精神を暗黒の夜と化し、ディアナの名を忘却するほどに至ること——それが今度はディアナの所有という欲望達成の条件となる。

なぜなら実際へディアナの水浴」はアクタイオンにとって予見しえず、外側にある出来事だからである。へディアナの水浴」は外にある、いいかえればアクタイオンはそれを発見するためには、これこれの場所「『可逆的、空間内の、経験的相対的な場所』にそれを位置づける必要は少しもなく、われとわが精神から外に出なければならぬのである「『反省の停止』。そのとき、アクタイオンの見るものはあらゆる言葉の誕生の彼方に起る、つまり彼は水浴しているディアナを見、しかも自分が見ているものを言うことができないのだ。たとえ彼が彼女の不意を襲うという意図を抱いてさまよっていいようにとも、その彷徨は言葉が言葉以前の状態へさかのぼろうとする溯行のようなものである。森の中

を前進し、そしてだしぬけにあの舞台、つねに思いがけぬ舞台の前にいることは、たとえその舞台への期待が森への歩みを規定していたとはいえ、つぎのように述べることができる——出来事は予感 L'apprehension の中ではまだ表現可能であったものを吸収してしまうのだ。わたくしが見ていたこと、それが何であつたかわたしには、言い表わせない。なにも、言い表わせないようなことはまして理解できるはずはないというのではないし、また理解できないことは見ることができないというでもない。アクタイオンは、伝説の中では、彼の見るところのものを言い表わしえないゆえにこそ見るのである。もし言い表わすことができたなら、彼は見ることをやめるであらう。(Ch. 806)

確かに心的空間の内では、ディアナと出会う以前であつたとしても、彼女を表現にもたらしべく、おぼろげながらも言葉を探りすることはできる。その意味で「へディアナの水浴」という「出来事は予感の中ではまだ表現可能である。しかるに、出来事が成就する神話の瞬間には、その表現可能性は廃棄されるだろう。というのも、神話空間にあつては、人間には見るといふ行為のみが許容されるのであり、そこでは女神との邂逅の体験は、アクタイオンに

とって見ることに厳密に同時的なのであって、絶対的「外」にある「ディアナの水浴」は心的空間の「内」にもちぎたらずことはできないからである。見るという体験のこの同時性こそ、瞑想するアクタイオンの及びもつかないものであった。もちろん、その純粹な見る体験はいわゆる視覚のみに限られているわけではなく、そこには聴覚等も含まれて当然であり、それはむしろ全身的・全体的体験と考えられるべきだろう。また「見るところのもの」の言語表現の不可能性とはその理解不可能性を伴うわけではない（「言い表わせないようなことはまして理解できるはずはない」というのではない）し、他面、見ることの可能性は理解性と同一視されるわけでもない（「理解できないことは見ることができないというのではない」）。要するに、理解可能であろうがなろうが、アクタイオンは「ディアナの水浴」をその同時性において、そしてそこにおいてのみ、見うる。アクタイオンが見たその瞬間、ディアナをディアナとして何らかの形で理解していたとしても、それを言語表現できないことに変わりはないし、また、そうと理解していかなくとも、ディアナのテオファニーによってまきおこされたためくるめくばかりの驚愕と眩暈のさなかで、それを見たことにもまた変わりはないのである。反省の途絶した、

神話空間におけるこの見るという体験は、理解の成否にかわりなく、しかし言語による表現とは対立する。なぜなら、反省の言語作用は、「不可逆的」で透明な神話空間に、*Instant d'aptès* という時間のあの髪をさざ波のように織り込んでゆき、ために、その空間は不透明で陰翳に富んだ空間に歪んでしまうからだ。神話空間とは決して（クロソウスキーの）フィクションなのではない。人間が住まうことも常に可能な空間のほずである。ただ、反省作用による時間の髪が、そこへの住み込みを閉ざしているだけの話だ。アクタイオンもまた、「伝説の中では、彼が見るところのものを言い表わしえないゆえにこそ見る」のであり、「もし言い表わすことができたなら、彼は見ることをやめるであろう。」

こうして瞑想の人アクタイオンは一転自身から反省のエレメントを撥無すべく、その精神から言語の汚濁を払拭しようと努める。だが、自身を無しようと精勵刻苦するアクタイオンの精神は逆に、さまざまな思念で充満してしまふだろう。

なぜなら、自分を無にすることに惜しみなく誠心誠意励む思考さえも、われとわが無の進行度合 *son progrèsif néant* にこだわることに変わりはないし、

どんなに奥深く夜の中に埋没しようとも、だからといって夜を探る眼差し *regard* であることに変わりはないからだ。〔中略〕……暗黒の夜の中の哀れな狩人、白日のただ中にある偽の禁欲者。——なぜなら、ディアナはみずからの純潔さを見かけ上明らかなその身体 *son corps apparent* の中に映し出すことを決してやめはしないからだ。——おお、悪循環、*o cercle vicieux !.....* (p. 73)

自己自身を消去しようとする思考は、そうすることに努めれば努めるほど、ますます目覚めた思考となっていくという悪循環。思考の無という夜の実現を目指せば目指すほど、その夜の実現の模様を計測しようとする思考の眼差し *regard* (この場合 *regard* とは、神話空間に合致した見る *voir* 行為ではなく、思考の底意をひきづったままの眼差しである) が芽生えてくるという悪循環。その悪循環にまきこまれざるをえないのは、思考の無をあくまで反省的思考それ自身によって実現しようとするためであらう。ディアナへの欲望を満たすべく反省の境位から逃れようとするのは結構だが、しかしその逃亡の試み自体が反省によって支えられているのであり、従って逆に、反省作用を絶えず迫り上げ続けずにはおかぬ。〔暗黒の夜の中の哀れな狩人、

白日のただ中にある偽の禁欲者。 *pauvre chasseur dans la nuit obscure, faux ascète au grand jour*〕自らを消滅させ暗黒の夜と化そうとしたがために、かえって思念の渦に満たされた精神は、女神を狩る狩人にとつては逆説的に暗黒の夜を形成する。雑念に氣をとられているならば、狩人は盲目も同然であり、自らの標的を射落とすことはできない——*pauvre chasseur*。他方、ディアナがそのテオフィニーの際、彼女自身の純潔さを「見かけ上明らかなその身体」に映し出してくる (なぜなら女神の本体は本来不可視なのだから) 限り、彼女への欲望という自身の思念を断ち切るべく、いかに精神の闇を追い求め禁欲的に苦行をなさうとも、アクタイオンの意図は白日の下に現われ出たディアナの「見かけ上明らかなその身体」に向かっているであって、その点で精神の苦行者の正体はディアナの身体と共に白日にさらけ出されている。 *faux ascète*——それは詐欺師に他ならない、思考の無の追求が、ディアナの所有という今一つの思考に裏付けられている点で。しかも、*faux ascète au grand jour* とは自ら詐欺師たることを暴露してしまう詐欺師であらう。その時、詐欺は詐欺として作動することは不可能となる。瞑想するアクタイオンは「白日」をそのエレメントとする狩人 (伝説中のアクタイ

オン) たることもできなければ、「暗黒の夜」という無をおのが住み家とする「真正の」精神的禁欲者たることもできない。このディレンマ…… *o cercle vicieux!*……

この悪循環の中でアクタイオンは身動きがとれなくなる。ディアナ所有の企みはまたしても挫折した。この挫折は、とすれば、根本のところ何処に由来するのであろうか。

*

「アクタイオンは偶然を惧れていた。彼は運命の機先を制して運命を自分の共犯者となし、自分の意志のすべてをあげて運命と一致し、牡鹿♂男「アクタイオンは最終的には女神によって牡鹿に変身される運命にある」の運命を一個の使命として完遂したいと念じていたのだ。」(p. 80) 即ち、偶然に翻弄されたかに見える伝説中の自分の運命を反省の心的空間の内では回りの回顧し、その運命をして、外的な具体的内容は変えることなく、それどころかその内容を逆手にとって、自分の自由意志の対象とすること。だが、そこには「恩寵を無視した、自由意志 *libre arbitre* 「自由裁量権」の気違いじみた過大評価(中略)、素朴さのぞっとするような欠如」(p. 80) が指摘できよう。なぜなら、運命の偶然性をして、偶然性を保持したまま、自らの意志の手で必然に転ずるという場合、保持される偶然性とは

「外的」事象のそれであるとみなし、その「外的」偶然性を「内的」反省の操作によって自由意志の肯んじうるものたらしめようと目論んでいるからだ——まるで「内的」空間にまでは偶然性が及ばないかのように。だが恩寵「ディアナのテオファニーへの臨在」という運命の偶然性は「内的」「外的」の区別など取り払ってしまふ。そこに拡がるのは純粋な「外」(神話空間)のみである。

そもそも反省の空間と神話空間とは偶然の意味も異なるのである。前者の内では意志主体の目的論的意識に合致しない事象が偶然と呼ばれる(九鬼周造『偶然性の問題』の言う「目的偶然」。この偶然を、意志の目的論的意識に合致する「目的必然」に転化しうるものが、「自由」である)のに対し、後者にあるのは偶然は、意志の目的論的意識に合致するしないにかかわりのない、純粋な偶然であって、偶々人間の意志に適合したとしても、偶然というその本質が喪失されることはない。

自由意志の過去評価——そこにアクタイオンの敗北はさしあたり根差す——ある時は言語操作の手によって、またある時は言語の彼方にまで、言語的反省思考そのものの道筋を辿って遡ることによって、偶然を必然に転化しようとした自由意志の過大評価に。

だが、自由意志の主体とは反省意識の主体に他ならない。もし意志主体が完全な自由に達する時があるとしたら、それは自己同一的存在としてその主体がいわば世界の中心となり、そこから世界全体を意味付けえた時、即ち、一切が自らにとって有意味で操作可能な対象となった時であろう。むしろ現実上意志は正確に世界の中心であるわけではない。(原理的にもそれは不可能だ。)むしろ一定の区画に制限された存在として意志は在る。それだからこそ、自己から區別されたものを自己の権能の支配下に、自己中心の意味体系の中へ、繰り込もうとする。ということとは、自らの支配権の及ぶ領域を——個々の主体によって千差万別であろうし、また「同一の」主体にとっても予め確定可能ではないにしろ——その主体は想定している、ということだ。場合に依じて伸縮する領域内で事象が実際に操作可能であれば、意志は自らを自由と規定するであろうし、その操作に支障がきたすようなら、不自由を託つであろう。従つて、その領域に端的に無関係だと主体によってみなされるものは、意志の操作対象となりえないとしても、意志が自らの不自由を嘆く動機となることはあるまい。人間の身体では空を飛べないと愚痴るのは、特殊な人間及び特殊な場合に限るのだ。自由意志の可能性はその支配領域の成立如何にかか

っているものであり、そして反省の心的空間こそ、その領域の源なのである。反省の「内的」空間の誕生によって「外的」宇宙空間——とはいっても反省の誕生と共に世界が内部と外部に分裂するのだが——にエア・ポケットが生ずる。このエア・ポケットとは、事象を操作可能とするためのいわばクッションであり、事象はそのクッションで受け取められることで、人間に対するその衝撃をやわらげ、しかるべき方向に転換されうるものとなるのである。決定論との相剋の場にもたらされ、幻想にすぎないと決めつけられようと、自由意志の概念は一旦確立されるなら、人は常にそれを頼みの綱として生きることができるとし、またそのように生きざるをえない。というより、反省∥自由意志を備えているというところに、人間存在の特異性を見るべきであろう。日常的に生きられている自由の意義とは、必然性に対立するどころか、事象を自身の意向に添う形で必然化することにある以上、幻想であろうがあるまいが、操作を自ら実行すると確信できさえすれば、そして、その実行以後の「現実」が実行の意図と一致すると判断できさえすれば、人は自由なのである。(だがそれは、反省を欠いた動物の意志は不自由だというのではない。意志の自由と不自由は同根であり、反省を抜きにしては、そもそも自由も不自由も

「内的」と「外的」の差異も、事象の「偶然」「必然」という概念的区別もありえないのだ。そこでは、神話空間同様、事象は一切、純粋な偶然であると共に純粋な必然であろう。

かくして、反省の、従って、言語の可能性と自由意志の可能性とは同時的であり、反省と言語なくして自由意志はなく、自由意志なくして反省と言語はない。だから、運命をも操作しようと目論むアクタイオンの自由意志の過大評価は次のようにも言い換えられることになる。「神話を言語の仲だちによって自分の所有にしようという、思いあがった、不敬な意志。」(p. 96)

そして、反省、言語、自由意志と、この三者が同時的起源のものだとすれば、意志に発する情念や欲望の可能性も、言語や反省と同じ起源に由来するのでなければなるまい。

ディアナの所有という欲望自身が、即ち、これまで追ってきたアクタイオンの物語の主題それ自体が、言語と反省によって可能とされていたのだ。しかもアクタイオンは、その欲望を成就するに、同じく言語と反省を以てした。まるで、自分のしっぽを追いまわす犬のように、前にも後ろにも進むことなく、同じところをぐるぐる回り続けるしかアクタイオンにはなしえないのも道理であって、人間アクタ

イオンにもし宿命と名付けうるものがあるとしたら、神話の内容よりも何よりも、その悪循環を以て第一としなければならぬだろう。アクタイオンの試みの必然的な挫折は、——反省や自由意志の行使を可能ならしめると共に骨抜きにもする——悪循環という人間の宿命にこそ、その根源がある。

自由意志の全能を信奉した瞑想のアクタイオンにとって、欲望の目的である悦楽もまた、自由意志の発動と同一視されてしまう。自らが計算して自由に操作しうるのでなければ、彼にはなにごとく喜びの起因とはなりえない。ディアナへの不意打ちという意志を実際に発動するまでの間、その発動の場面を洞窟の中にこもって瞑想する彼は、意志発動の確信を、少なくとも発動の可能性を、心的空間の内面で反芻し、その反芻によってかもし出されてくる、いささか陰鬱たる「そこばくの愉悦」(delectation morose)に浸っていたのだ。伝説中のアクタイオンが味わうはずの偶然の歓喜は瞑想するアクタイオンの理解を絶していた。不意にディアナの水浴の現場に出くわし、その場で「見る」という同時的行為そのものとなりきった、驚愕の錯乱狂喜の体験、反省の言語によってその味わいを二重化してゆくことは不可能な体験——この体験もまた喜びの体験であること

を、アクタイオンは予想だにしえなかったのである。

*

運命が超克不可能というのは、有意味化作用の発着点としての自己同一的意志主体が、自身の意味圏域内に取り込むべき対象としての運命を、自身の力によつては左右できないというところよりは、取り込もうとする意志の試みさえもが運命の力によつて可能となり、しかもそのことが主体の意識からは——少なくとも当の試みの時には——免れ去っているという点に、その根拠が存するのであろう。超克不能の不可抗力であるか見えながら、しかしだからこそ何らかの形で超克すべきものとして主体に立ち現われること、そのことが既に運命の力なのである。運命とは反省と言語の知的作用によつて、その裏をかくことで対処さるべきものではない。従つて、自由意志によつてその到来を決定したり変更したりできるものではない。

その時なお、運命への「対処」が可能であるとすれば、それは「われわれに到来する事柄に、われわれの方がふさわしくないわけではないこと」ne pas être indigne de ce qui nous arrive. (G. Deleuze: Logique du sens, p. 174)と定式化できよう。これは決して生起してしまった運命に対して、「それは運命だったのだ」と諦念でもって対処

することではない。そもそも諦念においては運命概念が変質している。なぜなら、ある事象を運命として甘受する場合、運命とされたその事象は「制禦不可能であつたもの」として意味付けられ、従つて、当事者の理解可能圏域の内に引き込まれているのだから。その事象は「運命だった」がゆえに、即ち、運命として納得できたがゆえに、当事者はいまや諦念に入ることができ「運命」に恭順に身を委ねる理由を見出すことができるのである。その時運命は、当事者の意味体系の内に、何らかの動機に基づいて、すんなり回収されるだろう。

「われわれに到来する事柄に、われわれの方がふさわしくないわけではないこと」とは、——諦念に沈むのではなく——むしろ、どうにもならぬ定めを、そういうものとして、自分の全存在を賭けて肯定すること——自分の存在そのものをそのような肯定と化すことであらう。(しかるにアクタイオンはこの言葉を「わが身に到来する事柄を、予め対策を立ておくことによって、わが身にふさわしいものたらしめること」と読み換えてしまったのであった。)ジョー・ブスケの次の発言はそうした精神的姿勢の消息をよく伝えている。

《Deviens l'homme de tes malheurs, apprends à en

incarnar la perfection et l'éclat) (Deleuze 前掲書 p. 175. からの引用。筆者はこのフランス語を日本語に定着させる能力を持ちあわせない。)

運命を肯定し愛するのに、運命をあたかも外的事象であるかのようにみなして、そこに愛するための理由を拾いあげて行こうとしても無駄だ。それはともすれば自己欺瞞に終わるだけであろう。むしろ運命に抗い、その手から逃れようともかく方がいい。そして、もがいたあげく、そのもがきも運命の成就に他ならない、と悟りえた静謐の時に、「自己の存在が、運命をになうにふさわしい力を発揮しているか、運命の力そのものを体現しているか」と自問すべきだろう。自己が運命にふさわしいか否か——運命が自己にふさわしいか否かでは決してなく——によって、運命自体もまた、いかにおぞましい運命であろうと、輝きを増しもすれば、急速に萎え凋みもするのだから。運命とはよくも悪くも自己でしかありえない。従って、逆説的なこ

とだが、操作可能な他の事象以上に、自己にこそ運命(の運命)は依存しているのだ、ということにわれわれは深く思いを至すべきであろう。

註 Pierre Klossowski: *le Bain de Diane* (Gallimard, 1980.

ただし初版は Pauvert 社から一九五六年出版。) 邦訳『ディアーナの水浴』(宮川淳・豊崎光一訳。美術出版社)。以下翻訳は大筋でこの邦訳に従う。またそのページ数は Gallimard 版のものを本文中に埋め込んでゆく。

付記 本論稿は、拙論「意味と無意味」(新岩波講座『哲学』第四卷 p. 14) の中で「ここではもはや詳論する余裕はないが、言語使用の可能性が反省及び自由意志の可能性と(従って、過去の断罪と救済の可能性とも) 同時的である、ということがもし認められるなら……」と記されていたその欠落を埋めることを一つの意図として草されたものである。

(本学専任講師 西洋哲学)